

Kwestia języka w filozofii Martina Heideggera

Marcin LUBECKI*

Kraków

ABSTRACT

Martin Heidegger uses different words to express the problematic issue of language and explain what it is. In the fundamental ontology Heidegger focuses on speech. This *existentiale* (*Existenziale*) is the means of being-in-the-world that indicates the area of community and is a consequence of the initial disclosedness of *Dasein*. However, this is not the most important aspect of language issues in Heidegger's philosophy. According to his *Letter on humanism*, language is the house of being and human beings dwell in its home. A human being is not *Dasein* and language is not speech. Moreover, language is not a tool for expression of thought. In late Heidegger's philosophy, the question of language is related to poetical thinking and brings with 'the fourfold' metaphor.

KEYWORDS

language, speech, *existentialia*, being-in-the-world, disclosedness, fourfold, community

WPROWADZENIE

Język filozoficzny Martina Heideggera wydaje się pod wieloma względami specyficzny. Można pokusić się o stwierdzenie, że język każdego filozofa wyróżnia się na tle epoki i szerzej, w tym więc sensie jest poza samą myślą tym, co należy uznać za ważne. W przypadku Heideggera zwraca jednak uwagę nagromadzenie sensów, jakie wiążą się z interpretacjami owej kwestii: już w latach dwudziestych minionego wieku ujawniają się dwa z nich — hermetyczny, jak zwykło się twierdzić, styl *Bycia i czasu* oraz używanie rozmaitych słów na opisanie fenomenu

* Uniwersytet Jagielloński. E-mail: marcinlubecki@interia.eu

„języka” (piszę w cudzysłowie, gdyż złożoność omawianego zagadnienia będzie wymagać licznych uszczegółowień i rozróżnień). W późniejszych latach — po tak zwanym zwrocie — kwestia stylu oczywiście pozostaje, tym razem stylu hermetycznego, gdyż nasyczonego metaforami, ale na plan pierwszy wysuwa się sam problem języka, zwłaszcza jego statusu ontologicznego. Co interesujące, w horyzoncie refleksji pojawiają się poeci-filozofowie, którzy przez „lekturę świata” („czworni świata”) wchodzą w prawdziwie filozoficzną relację z rzeczywistością jako przestrzenią możliwości. Nie sposób pominąć tu zamyślenia Heideggera do poetów właśnie i tak zwanego poetyckiego myślenia, nie sposób nie odnieść się zwłaszcza do fascynacji poetycko „powiadającą” myślą romantyków niemieckich, głównie twórczością Friedricha Hölderlina. Kontekstów językowych jest zatem u Heideggera sporo, co sprawia, że ważne wydaje się zaproponowanie ich krótkiego przeglądu, który będzie sięgać od ontologii fundamentalnej po tak zwaną filozofię innego początku.

Kwestię języka w filozofii Heideggera należy rozpatrywać na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, uwagę zwraca stosowana terminologia, nowatorska zarówno słowotwórczo, jak i w aspekcie znaczeń oraz sensów. Można powiedzieć, iż Heidegger tworzy pewne pole opisowości, wyzbywając się roszczeń do definiowania, a więc nadawania słowom semantycznej statyczności, a co za tym idzie — granic. Heidegger, podejmując w swoich rozważaniach problematykę bycia jako otwartości, musi znaleźć formę wyrazu inną niż dotychczasowa, na miarę własnego projektu filozoficznego, który ma być przewyżczeniem metafizyki. Aby tego dokonać, nie wystarczy stworzenie własnej siatki pojęciowej. Co interesujące, pozostając w zgodzie z Heideggerem, należałoby powiedzieć, iż źródłowe wmyślenie się w to, co istotne, powinno skutkować dopuszczeniem, by słowa same pojawiły się na horyzoncie, a nie zostały narzucone. Dlatego właśnie filozof z Fryburga, wciąż pozostając na gruncie języka, zrywa z tradycyjnie rozumianą pojęciowością jako restrykcyjną metodą limitowania sensów. Ale też — co niezwykle ważne i wymagające podkreślenia — zakorzeniona w wielowiekowej tradycji filozoficznej droga Heideggerowskiego myślenia wchodzi w dialog z przeszłością: przewyżczając ją, nie zrywa z jej cieniem, nieustannie ją rekonstruuje i reinterpretuje, prowadząc swoistą lekturę dekonstrukcyjną, zanim jeszcze wymyśli ją Jacques Derrida. Widzimy zatem w Heideggerowskim ponownym czytaniu filozofii, a język odgrywa tu rolę niebagatelną, te jej problemy, które w czasie „pierwszej” (metafizycznej) lektury być może zbadać niewystarczająco. Jest owo filozofowanie na materiale historycznym próbą spisania filozofii dziejowości — filozofii dziejów bycia. Próba ta odbywa się w horyzoncie myślenia początkowego, będącego długim, rozpisany na wiele etapów przygotowywaniem filozofii innego początku. Wchodząc w dialog z przeszłością, Heidegger posługuje się oczywiście siatką pojęć zastanych, należących do nich choćby kluczowe dla jego myśli terminy *Sein* czy *Dasein*, często jednak posługuje się nimi inaczej niż jego poprzednicy. *Sein* Heideggerowskie nie jest

tym samym, co Kantowskie *Sein* — nie jest istnieniem, lecz byciem. *Dasein* nie jest dla niego tym, czym było dla Karla Jaspersa — nie jest przedmiotem naukowego przedstawienia, lecz właśnie egzystencją, nawet jeśli popada ona w powszechne i powszednie zagubienie w świecie, co Heidegger określa mianem podniesionego do rangi rzeczownika *das Man*. Poza zagadnieniem kontynuacji i zerwania, powtórzenia, przetworzenia i odrzucenia analizowana kwestia niesie z sobą impuls transversalności. Działanie na takim materiale wymaga swoistej czytelniczej (i nie tylko, czemu Heidegger wielokrotnie w swych pismach daje wyraz) cierpliwości, jest bowiem konfrontacją dynamicznej filozofii czasowości ze „statycznym” materiałem pojęć — oczywiście statyczność ta, czyli założenie, że są one niezienne i nie-wędrowne, da się utrzymać tylko w bardzo ograniczonym, lokalnym zakresie i jest zupełnie sprzeczne chociażby z propozycją Georga W. F. Hegla. Owa ostrożność przekłada się na lekturę niespieszną i krok po kroku ugruntowującą to, co ma nastąpić — także ten aspekt należy włączyć w zakres badanej tu kwestii języka w filozofii myśliciela z Fryburga.

MOWA I JĘZYK W ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Przegląd tego, co w pismach Heideggera związane jest z kwestią języka, rozpoczynam od projektu ontologii fundamentalnej, sięgając do wydanego w 1927 roku *Bycia i czasu*. W paragrafie 33, analizując zagadnienie wykładni i związanego z nią rozumienia, autor podaje kilka istotnych rozstrzygnięć dotyczących kolejno wypowiedzi, mowy, języka, gadaniny: jako pochodna rozumienia (w egzystencjalnej hermeneutyce Heideggera: przestawania z bytem) i wykładni — oba te elementy filozof uznaje za sensowne, bowiem sens jest tym, w czym utrzymuje się nasza zrozumiałość świata, to jest nasze z bytem przestawanie; wypowiedź (*Aussage*) także ma sens. Sensowność wypowiedzi wiąże się tu w sposób ścisły z refleksyjnością i znanym od czasów starożytnych przekonaniem o prawdziwościowym charakterze sądu zgodnego z rzeczywistością. Mówiąc językiem Heideggera, wypowiedź jest „miejszem” prawdy (HEIDEGGER 2004a: 197, § 33 — dalej cyt. BC), jeśli zaś tę ostatnią będziemy rozumieć w zgodzie z autorem *Bycia i czasu* jako *aletheię*, czyli nieskrytość, to uzyskamy wgląd w „istotę” jawności bycia nie tylko na płaszczyźnie ontologicznej, gdzie to, co istoczy, jest utrzymującym się w bycie zaprzeczeniem skrytości, ale także w języku, bowiem wypowiedzenie tego, co jest, staje się tu werbalnym potwierdzeniem owego jawienia się, a w konsekwencji ponownym zaprzeczeniem *lethe*.

Zanim przejdę do analizy strukturalnej „wypowiedzi”, którą Heidegger przeprowadza w dalszej części wspomnianego paragrafu, chciałbym porównać pewne konsekwencje dotychczasowych badań z propozycją Hegla. To, co istnieje, w swym historycznym rozwoju (taka jest bowiem natura rzeczywistości interpretowanej jako postęp ducha na drodze do uzyskania samoświadomości) jest

refleksyjne i w sposób konieczny zapośredniczone w dyskursie. Hegel uczy nas, iż rozumne = rzeczywiste, a rzeczywiste = rozumne. To zaś, co rozumne, musi być możliwe do wypowiedzenia. Jeśli więc rzucone jestestwo — wracamy do Heideggera — rozumie swoje bycie-w-świecie, to konsekwencją tego faktu, a mowa tu o hermeneutyce faktyczności, jest wypowiadalność, możliwość językowego wyrażenia tego, co w *Byciu i czasie* poddawane jest analizie na poziomie ontologicznym: jestestwa i jego egzystencji, ekstatycznego bycia-w-świecie. Wspomniane koncepcje różnią się od siebie zasadniczo, gdyż wcześniejsza aspiruje do obiektywności — choć jest skrajną postacią subiektywizmu ducha (BARAN 2004: 129–134) — podczas gdy późniejsza u swych podstaw ma przekonanie, iż badać należy pierwszoosobowo (znaczenie *Jemeinigkeit* w egzystencjalnej analityce jestestwa), a więc wychodząc od horyzontalnie ograniczonego *subiectum*. Tym, co w obu koncepcjach zgodne, jest procesualność oraz powszechna i jakby u podstaw położona rozumność (rzeczywistości czy też egzystencji), która znajduje ujście w języku¹.

Heidegger w *Byciu i czasie* zwraca uwagę na trzy znaczenia „wypowiedzi”, które pozostają ze sobą w związku i jako całość tworzą jej strukturę. Wypowiedź jest, po pierwsze, wskazaniem (*Aufzeigung*), a zatem „umożliwieniem widzenia bytu na podstawie jego samego” (BC: 198, § 33). Umożliwić owo widzenie (*apophansis*) to — jak pisze Heidegger — źródłowy sens greckiego *logos*, tłumaczonego między innymi jako „słowo”, „rozumienie”. Wybrano te właśnie znaczenia słownikowe i encyklopedyczne, aby zasugerować ścisły ontologiczny związek bycia jestestwa (pytanie o bycie jest na gruncie *Bycia i czasu* pytaniem o bycie bytu), rozumienia (*Verstehen*) oraz mowy. W obrębie pierwszego znaczenia „wypowiedzi” funkcjonuje jej znaczenie drugie: orzekanie (*Prädikation*). Zarówno podmiot, jak i orzeczenie mogą powstać jedynie w horyzoncie wskazania. Po trzecie, wypowiedź jest komunikatem (*Mitteilung*), co oznacza, że wiąże się z możliwością widzenia wspólnego (BC: 198–199, § 33). „Komunikująco-określające wskazanie”, czyli wypowiedź właśnie, jak określa ją Heidegger, wiąże się poprzez owo trzecie znaczenie ze współbytowaniem, współbyciem z innymi bytami o strukturze *Dasein*². Także w języku polskim słowo „komunikować” poprzez łacińskie *communis*, „wspólny”, od którego jest utworzone, prowadzi nas do wspólnotowego znaczenia języka, ponadto zaś wypowiedź jest modusem otwartości jestestwa, które także jako wypowiadające (czyli komunikujące,

¹ Obszerne studium porównawcze filozofii Hegla i Heideggera zob. SIKORA 2007: *passim*. Wątek heglowski podejmują także Herman Philipse w części *The neo-hegelian theme* swej obszernej monografii (zob. PHILIPSE 1998: 151–171) oraz w krótkim tekście Slavoj Žižek (zob. ŽIŽEK 2012: *passim*).

² To, o czym należy pamiętać, to wskazanie innego miejsca *Bycia i czasu*, gdzie rozumienie własnego bycia jako współbycia (*Mitsein*) opisywane jest poprzez odniesienie do innego, którego pierwotnie znajdujemy za pośrednictwem bytów napotykanych w świecie jako do niego należących: obecnych lub poręcznych. Zob. BC: 151, § 26.

wskazujące i określające) jest egzystencją i transcendencją, a zatem czymś, co stale siebie przekracza w swym projektującym byciu-w-świecie, co w ramach horyzontu rzucenia w świat prowadzi z owym światem swoistą grę, coś z niego czerpiąc, ale też coś z siebie mu dając — coś komunikując, coś przyswajając jako tak czy inaczej zakomunikowane.

W miejscu, w którym wypowiedź pojawia się jako moment otwartości (*Erschlossenheit*) jestestwa, Heidegger wskazuje także na inne jej znaczenie: wypowiedź jako modus wykładni może się opierać wyłącznie na tym, co jest w rozumieniu, a więc w przedstawianiu z bytem, otwarte (BC: 201, § 33). Trzeba tutaj podkreślić, że wypowiedź jako modus wykładni jest nią także w przypadku tak zwanej powszechnej wykładni świata i związanego z nią powszedniego bycia-w-świecie i choć jest w tym przypadku „zakryte” to wszystko, co charakterystyczne dla właściwego (*eigentlich*) bycia-w-świecie, czyli bycia nieuchodzącego przed swymi możliwościami, to jednak także ta niewłaściwa (*uneigentlich*) jego strona opiera się na tym, co otwarte. Owa otwartość: jestestwa, które otwiera świat i siebie samo (*Dasein ist seine Erschlossenheit*) przez sam fakt rzucenia weń i bycia-w-świecie na sposób transcendujący; świata, który jako otwarty przez jestestwo jest możliwością jego bycia-w-otwartości i miejscem Otwartego (*Offene*), jest dla wypowiedzi w każdym z wymienionych znaczeń kluczowa, nic bowiem poza obszarem jawności nie mogłoby być poddane wykładni, *et consequenter* nic z tego, co nieujawnione, nie mogłoby zostać wskazane, określone ani zakomunikowane, gdyż wypowiedź, jak pisze Heidegger w analizowanym tu paragrafie, jest modusem wykładni³.

Należy wszakże za Heideggerem dodać, że jest ona modusem pochodnym. Filozof wyjaśnia to stwierdzenie przez odwołanie do wcześniejszych analiz, kiedy to rozważane jest przeglądowo-zatroskane skierowanie się ku temu, co poręczne, czyli ku narzędziu. Zanim wypowiedziane będzie zdanie: „Młotek jest ciężki”, musi zaistnieć sytuacja posłużenia się tym, co poręczne, lub odrzucenia tego, co poręczne nie jest: „Młotek jest zbyt ciężki”. Zanim w mowie uchwycony zostanie sąd teoretyczny, będący zakomunikowaniem pewnego doświadczenia, jestestwo musi z owym czymś, co komunikowane, wskazywane i określane, mieć-do-czynienia. Następnie dopiero, jak wyjaśnia Heidegger, „poręczne «z czym» przemienia się w «o czym» wskazującej wypowiedzi” (BC: 202, § 33), co więcej:

³ Zagadnienie jawności i otwartości w filozofii Heideggera znakomicie opisuje Cezary Woźniak w swoich dwóch rozprawach: w *Martina Heideggera myśleniu sztuki* oraz w ostatnim rozdziale *Okamgnienia* (zob. WOŹNIAK 2004: *passim*; WOŹNIAK 2007: *passim*). Kwestia ta w różnych odsłonach Heideggerowskiej myśli jest także przedmiotem moich trzech artykułów (zob. LUBECKI 2010a: 83–107; LUBECKI 2010b: 13–36; LUBECKI 2011: 53–70). W dalszej części, odnosząc się do Heideggerowskich terminów *Erschlossenheit*, *Offenheit*, *Offene*, pozostaję na gruncie interpretacji, które czytelnik znajdzie we wskazanych tekstach.

[...] to coś poręcznego jako poręcznego zostaje przesłonięte. Wewnątrz tego zakrywającego poręczność odkrywania obecności napotykanego coś obecnego zostaje określone w swym takim-a-takim-byciu obecnym. Dopiero teraz otwiera się dostęp do czegoś takiego jak własności (BC: 202, § 33),

one z kolei dają możliwość budowania wypowiedzi w sensie przedstawionym powyżej, co jest wytłumaczeniem pochodności omawianego modusu wykładni. Wytłumaczywszy sens wypowiedzi poprzez wskazanie na przeglądowo-rozumiejące bycie-w-świecie jestestwa, wiążemy za Heideggerem ową kwestię z akcentowanym w *Byciu i czasie* aspektem ontologicznym, przeciwstawiając „jako” egzystencjalno-hermeneutyczne „jako” apofantycznemu (BC: 203, § 33).

Kolejny paragraf *Bycia i czasu* Heidegger poświęca fenomenowi mowy (*Rede*). Kluczowe dla dalszych rozróżnień jest następujące zdanie: „egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka jest mowa” (BC: 206, § 34). Znaczy to, że mowa jest wobec języka prymarna, bowiem stanowiąc fundament, jest tym, co podtrzymujące i bardziej zasadnicze — dowodem na to jest zdanie zamieszczone nieco dalej: „wypowiadalność mowy to język” (BC: 206, § 34), które to zdanie wskazuje, że na gruncie *Bycia i czasu* Heidegger rozumiał język (*Sprache*) jako narzędzie służące do realizacji pewnej tkwiącej u podstaw jestestwa możliwości: mowy, która będąc egzystencjałem, tj. czymś, co czyni z bycia jestestwa egzystencję właśnie, czyli otwarty i samoprojektujący się ruch, ekstatyczne bycie-w-świecie, należy do zasadniczych określeń w opisie istoczącego, a zatem jakże trudnego do uchwycenia, bo nieposiadającego istoty *Dasein*. Język jest w tej strukturze czymś wewnątrzświatowym, napotykanym w świecie jako coś poręcznego, czyli istniejącego na sposób narzędzia.

Jak już wcześniej wspomniano, wszelka wypowiedzalność związana jest ściśle z rozumieniem i wykładnią świata, a zatem z tym, co hermeneutyczne, w tym zaś miejscu — paragraf 34 — Heidegger podkreśla, że mowa jest owego rozumiejącego bycia-w-świecie artykulacją, jego wydobyciem i wprowadzeniem w otwartość samego sensu jako tego, co artykułowane. Ów sens byłby tu użyty w podwójnym znaczeniu, gdyż w równej mierze wpasowywałby się w tradycję klasycznej hermeneutyki jako egzegezy, jak i w Heideggerowską hermeneutykę ontologiczną, w ramach której rozumienie nie jest konsekwencją lektury świata, lecz fundamentem, punktem wyjścia i warunkiem możliwości samego w nim istnienia.

Skoro mowa, artykulacja zrozumiałości „to oto”, jest pierwotnym egzystencjałem otwartości, tę zaś konstytuuje najpierw bycie-w-świecie, to i mowa musi z istoty mieć specyficznie światowy sposób bycia. Położona jakoś zrozumiałość bycia-w-świecie wypowiada się jako mowa. Znaczeniowa całość zrozumiałości znajduje wyraz słowny. Dla znaczeń wyrastają słowa. Nie jest jednak tak, by słowa-rzeczy opatrywane były znaczeniami (BC: 206, § 34).

Szczególnie ważne dla dalszych analiz, gdyż do tej pory nie poruszono tej kwestii, są trzy ostatnie zdania cytowanego fragmentu. To, co się mówi, ściślej: to, co mówi jestestwo, ma jakiś sens, słowa, których jestestwo używa, mają jakieś znaczenie. Nie jest jednak tak, że język tworzony jest poprzez nadawanie słowom znaczeń, lecz to dla znaczeń — jak obrazowo pisze Heidegger — wyrastają słowa, tak by „znaczeniowa całość zrozumiałości” mogła ujrzeć światło dzienne, wejść w Otwarte poprzez „znalezienie wyrazu słownego” dla tego, co jest do powiedzenia. Wydaje się jednak, że to nie samo *Dasein* próbuje ów wyraz słowny znaleźć, lecz poza podmiotem odbywa się bliżej nieokreślone uzgodnienie między znaczeniem a słowem, które dlań „wyrasta”. Poniekąd przypuszczenie to jest słuszne, choć samo rozróżnienie niewspółmierne, gdyż *Dasein* nie należy rozpatrywać w kategoriach podmiotowości. Mówiąc „jestestwo”, Heidegger ma na myśli bycie-w-świecie pewnego bytu. Bytem tym jest oczywiście człowiek, choć sama analiza akcentuje bycie, a nie byt, nie jest więc słuszne rozbijanie wywodu prowadzonego od strony bycia owego bytu przez wprowadzanie kategorii podmiotu i wszystkich związanych z tym konsekwencji epistemologicznych. Fenomen mowy, która jest egzystencjałem, a więc markerem ontologicznym, nie może być w fundamentalnej ontologii *Bycia i czasu* przełożony na koncepcję epistemologiczną, gdyż byłoby to w pewnym sensie przekreśleniem projektu fundamentalnej ontologii. Tak jak dla tego czy innego zaangażowania w świecie jestestwo znajduje poręczne narzędzie, które pozwala mu choćby w tym prostym obchodzie z rzeczą egzystować w otwartości, tak też dla tego, co jest do wypowiedzenia — jak już wiadomo, prymarna i niezbywalna (nawet w niewłaściwości powszechnej wykładni) zrozumiałość domaga się artykulacji — znajduje wyraz słowny, a za sprawą owego mówienia nie tylko w źródłowym, greckim sensie egzystuje, ale też otwiera świat tego, co wspólne: *Mitsein*.

Zanim odniosę się do dalszych interpretacji owej otwartości, wypowiedalności i związanej z nią wspólnotowości, chciałbym zwrócić uwagę na jeden z dialogów Heideggera zawarty w tomie *Rozmowy na polnej drodze*. Jest to tekst znacznie późniejszy niż *Bycie i czas*, z roku 1945, niemniej jednak warto wskazać w owym nowym Heideggerowskim myśleniu, myśleniu po zwrocie, wątki już wcześniej sygnalizowane.

B: To, co nazywamy, jest zrazu bezimienne; a więc także to, co nazywamy wyzwoleniem. Czym się kierujemy oceniając, czy — i jak dalece — nazwa jest odpowiednia?

U: A może każde nazywanie pozostaje samowolą wobec bezimiennego?

[...]

M: Być może nazwy te nie biorą się z nazywania. Zawdzięczają się nazywaniu, w którym wydarza się zarazem coś nazywalnego, nazwa i coś nazwanego (HEIDEGGER 2004c: 121 — dalej cyt. RPD).

Zrazu bezimienne nie może zostać nazwane na mocy arbitralnego gestu, samowolnego związania słowa ze znaczeniem, byłby to bowiem akt nieuprawniony

i wymuszający. Zdanie z *Bycia i czasu*: „dla znaczeń wyrastają słowa” można powiązać, pozostając na gruncie egzystencjalnej analityki jestestwa, z tymi fragmentami późnego Heideggera, w których pisze on o postawie wsłuchującego się czekania, którą kontrastuje z biegunowo od niego różnym wyczekiwaniem jako ruchem ekspansywnym i narzucającym (RPD: *passim*). Mieszając te dwa dyskursy — wczesny i późny — można powiedzieć, że z istoty rozumiejące jestestwo może owo rozumienie artykułować w sposób adekwatny tylko wówczas, gdy pozostając w otwartości jako czekające, pozwoli na to, by „dla znaczeń wyrosły słowa”, by one same się pojawiły i zaistniały w pełni swej oczywistości jako właściwe, dzięki czemu zrozumiałość, jaką jestestwo w sobie przechowuje, „znajdzie wyraz słowny”.

Otwartość jestestwa, która wyraża się między innymi poprzez mowę, jest rzecz jasna względem wy-powiadania pierwotna, co oznacza, że to nie za jej pośrednictwem następuje wydobywanie z zamkniętości czegoś, co skryte przed zewnątrz, lecz już przez samo bycie-w-świecie, które zawsze jest zarazem byciem rozumiejącym, jestestwo jest na zewnątrz. Wypowiadanie jako bycie-na-zewnątrz jest samo w sobie transformacją słowną pierwotnej otwartości, bycia-w. Jak pisze Heidegger: wypowiadane jest bycie-na-zewnątrz, z tego zaś wnioskujemy: owo bycie-na-zewnątrz wyprowadzone zostaje ku zewnątrz raz jeszcze, jakby na potwierdzenie pierwotnego faktu położonej egzystencji, jako element mowy, komunikacji, dyskursu, a zatem czegoś, co wspólnotowe na sposób słowny. Ważnym aspektem jest tu także słyszenie jako „bycie otwartym” (*Offensein*) jestestwa jako współbycia na innego” (BC: 209, § 34). W tym miejscu Heidegger wprowadza w ramach otwartej egzystencji motyw nie transcencji, przekroczenia, lecz dopuszczenia, przyzwolenia na to, by zewnętrzne pojawiło się w polu własnym jestestwa i weszło w obręb jego przedstawiania z bytem, czyli rozumienia. Komunikat tym razem staje się *communis* za sprawą słyszenia, odbiorczości. Możliwość jego usłyszenia jako konsekwencja otwartego bycia-w-świecie *Dasein* umożliwia zatem współbycie (*Mitsein*) — tworzy przestrzeń tego, co wspólne⁴. Wielokierunkowość owej relacji zapośredniczonej w mowie

⁴ Wspólnotowy wymiar bycia-w-świecie jest przez Heideggera sygnalizowany w różnych tekstach i dotyka rozmaitych aspektów bytowania, *implicite* lub *explicite* wskazując na świat jako współświat i bycie jako współbycie. Jest więc oczywiste, że to, co stanowi *communis* naszej tu oto egzystencji, zawiera się w Heideggerowskiej koncepcji sztuki i jej związku z ale-theicznością. Prawda przechowywana w dziele sztuki, prawda, która znajduje w nim dla siebie schronienie, jest zarazem źródłem sensu dla tego, kto ze sztuką obcuje (na temat sztuki w filozofii Heideggera zob. WOŹNIAK 2004: *passim*; SUCHOCKI 1996: *passim*). Jeszcze wyraźniej owo *communis* daje o sobie znać w Heideggerowskiej krytyce świata techniki, który z ziemi czyni „zestaw”, bez reszty włączając ją w obręb tego, co podlega myśleniu rachującemu (zob. HEIDEGGER 2002b: *passim*; HEIDEGGER 2001: *passim*; a także opracowania KOSTYSZAK 1998: *passim*; DREYFUS 2002: 163–174; GOSETTI-FERENCIEI 2004: 144–170). Może się wydawać, że zagadnienia te pozostają bez związku z omawianą tu kwestią języka. W istocie ich związek z nią jest zasadniczy.

jest przez Heideggera określona jako słyszenie-siebie-nawzajem. Co interesujące, należą tu także wszelkie przejawy nie-słyszania: sprzeciw, opór, odwrócenie się (BC: 209, § 34).

W *Byciu i czasie* Heidegger zwraca uwagę na to, że słuchanie pojawia się jako wtórne na gruncie pierwotnej wobec niego możliwości słyszenia. Wprawdzie i jedno, i drugie jest modusem rozumienia jako przedstawiania z bytem: zarówno odbieranie tonów i dźwięków, jak i odnajdywanie w nich treści sensownych, niemniej jednak to słuchanie wydaje się mieć poprzez ściślejszy związek z sensem wypowiedzi wymiar bardziej rozumiejący, bowiem sens jest tym, w czym utrzymuje się, jak już wspomniano, zrozumiałość egzystującego jestestwa. Warto w tym miejscu przywołać Heideggerowskie stwierdzenie: „także słuchanie ma sposób bycia rozumiejącego słyszenia” (BC: 209, § 34), które daje obraz współlistnienia tego, co tylko dźwiękowe, z tym, co sensowne. Heidegger pisze, iż ów wyłącznie dźwiękowy aspekt słyszenia jako coś, co zachodzi „najpierw”, przed „usłyszeniem”, nie ma nigdy miejsca. Zawsze bowiem słyszymy nie same dźwięki, lecz skrzypiący wóz, wiatr północny, stukot dzięcioła, trzaskający ogień (BC: 209, § 34), a zatem coś, co daje wgląd w sensowne treści dobiegające z otwartego przez jestestwo horyzontu jego bycia-w-świecie. Konsekwentnie, tak jak w przypadku napotykania bytów wewnątrzświatowych najpierw jako poręcznych w ich funkcji bycia narzędziem, a zatem już u zarania owej relacji naznaczonych sensem (sensem dla jestestwa), tak też w ugruntowanym na fenomenie mowy słyszeniu i słuchaniu dźwięk nie pojawia się wpierw jako pusty, przeznaczony dopiero do sensownej obróbki element rzeczywistości, lecz od początku słyszymy coś, co ma sens. Bycie-w-świecie jestestwa jest bowiem u swych podstaw byciem rozumiejącym, czyli przestającym z bytem, pośród bytu się odnajdującym, otwartym na byt i zarazem dla niego, aby mógł się on w przestrzeni otwartości ujawnić i udostępnić.

Raz jeszcze warto wybiec z obszaru ontologii fundamentalnej ku rozważaniom zawartym w *Rozmowach na polnej drodze*, gdyż wydają się one na gruncie innego już myślenia potwierdzać wcześniejsze rozstrzygnięcia. Widzimy też, jak bliski jest późny Heidegger Heideggerowi wczesnemu, jak wyraźna jest kontynuacja zasadniczej myśli. W jednym z dialogów czytamy:

[...] należy myśleć od strony rzeczy i słuchać słów tak, aby rozbrzmiewały ze stanu rzeczy, a nie występowały już, jak mogłoby się na pozór wydawać, jako nośniki znaczeń, które nierozważnie wymusiłmy (RPD: 184).

Występują tu dwa omówione już zagadnienia związane z mową i językiem: po pierwsze, kwestia nazywania, wiązania znaczeń ze słowami, co nie powinno być realizowane jako narzucanie, „samowola wobec bezimiennego”; po drugie, słuchanie jako dopuszczanie, by to, co samo z siebie rozbrzmiewające, dotarło do naszych uszu jako sensowne właśnie, a nie ogołocone z sensu, czyli tylko dźwię-

kowe. Nawet jeśli nie rozumiemy słów, które są do nas kierowane, czy dźwięków, jakie wokół rozbrzmiewają, najpierw słyszymy i odbieramy właśnie tę niezrozumiałość, a nie „rozmaitość danych brzmieniowych” (BC: 210, § 34). Próba wyrwania się z owego rozumiejącego kontekstu mowy musiałaby być zabiegiem wtórnym i sztucznym, konceptem czysto teoretycznym z istoty praktycznego, egzystencjalnie ukonstytuowanego w świecie, rzuconego jestestwa.

W dalszej części paragrafu 34 *Bycia i czasu* Heidegger omawia kolejne *modi* mowy: załedwie-tylko-słyszenie-czegoś-wokół oraz milczenie. Pierwszy jest, jak czytamy, prywatną formą słyszącego rozumienia, zaprzeczeniem uważnego nasłuchiwaną i mowy potocznej, przysłuchiwaną się z zainteresowaniem, drugi natomiast to istotowa możliwość mówienia, która nieraz jest bardziej znacząca i więcej pozwala zrozumieć niż wielosłowie (BC: 210–211, § 34). To ostatnie jako nadmiar słów kojarzy się z omawianą w paragrafie 35 gadaniną (*Gerede*). Jest ona jednakże, jak na wstępie podkreśla Heidegger, czymś, co nie powinno być rozumiane w znaczeniu pejoratywnym. Mowa wiąże się bowiem z możliwością wykładalności rozumienia jestestwa, jest formą jego artykulacji, która zachowuje i transmituje rozumienie otwartego świata, ów świat natomiast może podlegać jako przez jestestwo otwarty wykładni powszechnej i powszedniemu byciu-w-swiecie. W tym kontekście znajdujemy gadaninę jako modus mowy⁵. Upadające w powszechną wykładnię świata jestestwo nie tylko w obchodzie z bytem wewnątrzświatowym wybiera — uchodząc przed własnymi możliwościami — to, co zwykło się wybierać, ale i mówi to, co zwykło się mówić, słucha tego, co już omówione, przegadane, powiedziane na gruncie „przeciętności”. Istotny jest tu przede wszystkim niewłaściwy aspekt (czy też aspekt niewłaściwości) owej opisywanej już wspólnotowości, tego, co w wypowiedzi jako komunikacie stanowi *communis* i odnosi się do współbycia i współświata — *Mitsein* i *Mitwelt*. Heidegger podkreśla tu brak zindywidualizowanego odniesienia do siebie samego i omawianego bytu, rezygnację z tej prywatnej perspektywy przedstawiania z bytem na rzecz takiej relacji z otwartym w ramach powszechnej wykładni światem, w przypadku której „wspólne bycie porusza się wśród wspólnego mówienia ze sobą i wśród zatroskania o to, co obgadywane” (BC: 215, § 34). Gadanina jest więc drogą powtórzenia, ściślej zaś: ustawicznego powtarzania tego, co obiegowo znane i dostępne. Nie jest twórczą siłą różnicy i powtórzenia w sensie właściwym późniejszym filozofom kręgu francuskiego, gdyż w samym powtarzaniu nie wytwarza różnicy, przypominając raczej błędne koło. Jest ona miejscem, w którym ujawnia się zdanie opinii publicznej, miejscem, które owa opinia bierze we władanie. Poprzez powtarzanie jest gadanina z natury zamykaniem i zaniechaniem wszelkiego zapytywania, przyzwoleniem na to, by publiczna wykładnia zdominowała rozumienie (przedstawianie z bytem) i przesądziła z góry

⁵ Na temat języka, mowy, gadaniny por. WRATHALL 2011: 95–155 (Part II: *Language*, zwłaszcza rozdz. *Heidegger on Rede and Gerede* oraz *Discourse Language, Saying, Showing*).

o wszystkich możliwościach. Oczywiście przez tę powierzchowność na gruncie omawianego modusu mowy nigdy nie będzie możliwe dokonanie jakichkolwiek istotnych rozstrzygnięć. Aby w egzystencjalnej analityce jestestwa pójść dalej, musi on zostać przezwyciężony. Heidegger pisze o tym w paragrafie 60, wskazując na zamilknięcie i milczącą mowę sumienia, z wnętrza jestestwa pochodzący zew, który „wydobywa Siebie z hałaśliwej gadaniny zdroworoządkowego Sie” (BC: 372, § 60). *Das Man* jest, jak czytamy, zdroworoządkowe, czyli związane z *common sense*, a zatem z tym, co *communis*, wspólne. Rzecz w tym, by jestestwo wydobyło się z tak pojętej wspólnotowości i podjęło własne bycie-w-świecie jako coś niepowtarzalnego, a więc wymagającego zindywidualizowanego, przytomnego (niektórzy badacze tłumaczą *Dasein* na język polski jako „byt przytomny”) odniesienia do siebie i świata. Heidegger pisze:

Tak więc zawarty w woli-posiadania-sumienia *modus* artykułującej mowy stanowi zamilknięcie. [...] Kto chce milcząc dawać do rozumienia, musi „mieć coś do powiedzenia”. W wezwaniu jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możność bycia (BC: 372, § 60).

Wracając do wcześniejszych partii *Bycia i czasu*, a zarazem kończąc przegląd tego, co na temat mowy i języka powiedział Heidegger na gruncie fundamentalnej ontologii, chciałbym zatrzymać się na ostatniej części jakże ważnego dla tych rozważań paragrafu 34, w której zostaje przywołane greckie pojęcie *dzoön logon echon*.

Człowiek — powiada Heidegger — pokazuje się jako byt, który mówi. Nie znaczy to, że przysługuje mu możliwość używania głosu, lecz że ów byt jest na sposób odkrywania świata i samego jestestwa (BC: 211, § 34).

Chodzi tu przede wszystkim o mowę jako egzystencjał. Włączona w egzystencjalną strukturę *Dasein* jest ona bowiem jednym ze źródłowych sposobów otwartego i odkrywającego bycia-w-świecie.

DROGA DO JĘZYKA FILOZOFII PÓŹNEGO HEIDEGGERA

W liście do Jeana Beaufreta z 1946 roku Heidegger jednoznacznie wiąże kwestię języka/mowy z najistotniejszą dlań problematyką bycia⁶. Sprawy najważniejsze

⁶ Piszę języka/mowy, gdyż w oryginale niemieckim *Brief über den „Humanismus“* występuje słowo *Sprache* (zob. HEIDEGGER 1976: 314), które zwykle się tłumaczy jako „język”. „Mowa” to *Rede*, idąc za przykładem *Bycia i czasu* Bogdana Barana (zob. BC: *passim*). Tymczasem w przekładzie *Listu o „humanizmie”* Józef Tischner używa rzeczownika „mowa” (zob. HEIDEGGER 1999: 271 — dalej cyt. ZD), co pozbawione objaśnień mogłoby być dla Czytelnika mylące. Na potwierdzenie tego wyboru warto przywołać wyjaśnienie Barana:

z punktu widzenia niniejszego tekstu zostają zasygnalizowane już w pierwszym akapicie *Listu o „humanizmie”*. Czytelnik dowiaduje się, iż poprzez myślenie bycie zostaje związane z istotą człowieka, który mieszka w domostwie mowy, ta zaś jest domem bycia. Metafora zamieszkiwania jest w Heideggerowskiej późnej filozofii figurą znaczącą, poprzez którą filozof nawiązuje do szeroko eksploatowanego i gruntownie przezeń analizowanego fragmentu z Hölderlina: „Pełen zasług, a jednak poetycko mieszka człowiek na tej ziemi” (HEIDEGGER 2002a: 165–181 — dalej cyt. OR; HEIDEGGER 2004b: 91 i n.), który służy mu z kolei za punkt orientacyjny w interpretowaniu modelu „czwórní świata” (*Geviert*). Model ten, w obręb którego wchodzi Bogowie i Śmiertelni, Ziemia i Niebo, jest opowieścią o ludzkim byciu w świecie, o tym, co jawne i skryte (*a-lethe* i *lethe*), o przestrzeniach otwartości i znajdujących w świecie znakach, wskazujących na sensowność ludzkiego bytowania i wyznaczających drogę z zamieszkiwania „pełnego zasług” (trudu) w zamieszkiwanie „poetyckie”. Po tym krótkim objaśnieniu można wrócić do dalszych zdań z *Listu o „humanizmie”*, w których Heidegger, pisząc, iż mowa jest domem bycia i że w domostwie mowy mieszka człowiek, kieruje rozważania w stronę czwórní właśnie, wskazując, iż stróżami tego domostwa są poeci i myśliciele — ich zadaniem jest stróżowanie, czyli „dopełnianie jawności bycia”, a ich opowieść jest miejscem, gdzie jawność staje się mową; w niej właśnie, w mowie, w opowieści myślicieli i poetów jawność jest przechowywana (ZD: 271). Tym, co zasadniczo zgodne z zaprezentowanymi wcześniej rozstrzygnięciami *Bycia i czasu*, jest koncepcja pierwotnej otwartości — dopiero na jej gruncie możliwe jest określenie mowy/języka, dopiero Otwarte (*Offene*) jako takie daje i wyznacza przestrzeń ludzkiego stróżowania, czyli zachowywania i zabezpieczania przez mowę (opowieść) jawności bycia. Trzeba jednak pamiętać, że znaki, jakie mogą odczytywać Śmiertelni, przemierzając Pomiędzy Ziemi i Nieba, czytelne są jedynie dla nielicznych: owych poetów i myślicieli, tych tylko, którzy w „poetyckim powiadaniu” i „poetyckim myśleniu” potrafią owe znaki odczytać, zinterpretować i o nich opowiedzieć. Mówią oni oczywiście, używając języka, stróżują jednak w sposób jakże różny, „blisko mieszkając na otchłanią przedzielonych górach” (HEIDEGGER 1977: 56) — figura myślenia poetyckiego sugeruje jedynie, iż w poezji powiedziane może być to, co istotne, jest ona bowiem domeną tych, którzy potrafią wsłuchać się w coś, co przychodzi do nich z okółu⁷, czekając, by to, co się jawi, pojawiło się w horyzoncie ich bycia samo z siebie, niemniej jednak to, co powiedziane poetycko, i to, co wyrażone przez myśliciela, nie jest nigdy tym samym.

„Niemieckie słowo *Sprache* z jednej strony wywodzi się od greckiego *glossa*, łacińskiego *lingua*. Taki charakter ma polskie słowo «język». Z drugiej strony *Sprache* to także «mowa», bo *sprechen* to «mówić»” (BARAN 2004: 173).

⁷ Heidegger pisze: „Stosunek do okółu jest czekaniem. Czekanie zaś znaczy: zapuszczanie się w Otwarte okółu” (RPD: 123).

Zabezpieczenie jawności bycia poprzez poetyckie powiadanie nie jest bynajmniej wprowadzeniem w stan zastygłej jawności-obecności. Wszystko, co istoczy w nieskrytości, wszystko, co znajdujemy w obrębie własnego bycia jako *a-lethe*, jest zarazem w stałej możliwości ponownego wejścia w skrytość. To, co się jawi, pozostaje jako wystaczające się w nieustającym horyzoncie odistoczenia, zniejawienia, zniknięcia. Poeci tymczasem jako strażnicy bycia zabezpieczają poprzez swą opowieść materiał pamięci. W *Co zwie się myśleniem?* Heidegger sięga do Hölderlina, by wskazać na Mnemozyne, narzeczoną Zeusa, matkę muz, o której pisze:

Pamięć jest tu skupieniem myślenia, które pozostaje skupione na tym, co jest już z góry pomyślane, jako że chciałoby ono być nieustannie przemyślane przed wszystkim innym. Pamięć jest skupieniem pomnienia na tym, co jest do-przemyślenia przed wszystkim innym. [...] Pamięć, pomnienie skupione na tym, co do-myślenia, jest źródłowym gruntem poezji. Istota poezji polega przeto na myśleniu (OR: 120).

Na tyłu stronach ani razu nie odniesiono się jeszcze do zbioru, który w sposób bezpośredni odsyła do podejmowanej tu kwestii i jako taki wydaje się zasadniczy. Chodzi o wykłady z lat pięćdziesiątych XX wieku opatrzone wspólnym tytułem *W drodze do języka*. Heidegger rozpoczyna pierwszy z nich słowami: „Człowiek mówi. Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy stale” (HEIDEGGER 2000: 7 — dalej cyt. DJ). Nasze mówienie winno być — jak już wywnioskowaliśmy z *Rozmów na polnej drodze*, a czego konsekwencję znaleźć można w tekście z roku 1950 pt. *Język* — ostrożne, nie może opierać się na samowoli posługiwania się językiem jako narzędziem, lecz ma być „przystawianiem” na mówienie językiem, zgodą nań i zamieszkiwaniem „przy nim”. Heidegger pisze: „Językowi pozostawiamy mówienie” (DJ: 8). Ludzkie stróżowanie jako zamieszkiwanie w domostwie bycia jest spolegliwą obecnością i zgodą na działanie się świata. Człowiek pozbawiony jest tu wszelkich przymiotów kartezjańskiej podmiotowości, staje się transparentnym, przezroczystym i w swej egzystencjalnej otwartości płynnym medium, które daje się byciu ujawnić w mowie. Język, słowo i rozum po raz kolejny zostają związane zgodnie z tradycją z greckim pojęciem *logos*. Heidegger przywołuje list Johana G. Hamanna do Johana G. Herdera: „rozum jest językiem, λόγος. Wgryzam się w tę zdobycz i będę się nią gryzł aż do śmierci” (DJ: 8). Wraz z tym odkryciem zostaje ujawniona głębia, nad którą, jak pisze Hamann, panuje wieczna ciemność. Stwierdzenie „rozum jest językiem” prowadzi ku myśli głębszej i otchłannej. Niejasność i nieuchwytność tego, o czym mowa, znajduje ciąg dalszy w słowach Heideggera: język jest językiem — nie jest to prosta tautologia, lecz stwierdzenie, na mocy którego, jak czytamy, balansujemy nad otchłanią. Dalej zaś wkraczamy w sferę paradoksu: opuszczając się w otchłań, wznosimy się na wyżynę, zaś jej wysokość otwiera głębię (DJ: 9). Zarówno wysokość, jak i głębia tego, o czym mowa, są przestrzenią, w której człowiek szuka dla siebie miejsca pobytu, w domostwie mowy mieszka on bo-

wiem i w niej pragnie znaleźć zadomowienie jako strażnik bycia, ten, który może je wypowiedzieć. A jednak na plan pierwszy tego krótkiego fragmentu wysuwa się pewna niejasność, niczym kłębowisko myśli usytuowane u zarania marzenia sennego, źródło wszelkiego sensu, zdobycz, w którą przyjdzie się wgryzać i z którą — powtórzmy raz jeszcze — gryźć się będzie trzeba aż po kres. Miejsce to nie poddaje się już interpretacji, a jednak wiele można o nim powiedzieć. Poeta Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki zdaje się dawać temu wyraz w swym *Przyczynku do nauki o nieistnieniu*, w ustawicznie powtarzanej frazie: „jesień już Panie, a ja nie mam domu” (TKACZYSZYN-DYCKI 2003: *passim*). A przecież — jak pisze Heidegger — w domostwie mowy mieszka człowiek, a stróżami tego domostwa są poeci (i myśliciele).

Dalsze stwierdzenia poczynione w omawianym tu tekście wydają się nawiązywać do rozstrzygnięć *Bycia i czasu*. Język jest wyrażaniem, uzewnętrznianiem, mówienie — aktywnością, która wykorzystuje zawsze pewien język i służy przedstawianiu, czyli prezentacji tego, co rzeczywiste (scena przedstawienia jest sceną re-prezentacji). To jednak nie wystarczy, by ustalić istotę języka. „Język mówi” — pisze Heidegger. W mówieniu jest jego spełnienie, w powiedzianym skrywa się samo mówienie, w nim jest przechowywane i w nim trwa ono nieustająco, ale nie w tym rzecz, by to, co powiedziane, chwytać pochopnie i naprędce, chodzi raczej o to, by zatrzymać się na tym, co „powiedziane w sposób czysty”, to zaś jest domeną poezji⁸. Wracamy więc w Heideggerowskich rozważaniach o kwestii języka do „czwórni świata” i roli poetów, którą możemy odkryć dzięki licznie przywoływanym przez filozofa utworom poetyckim.

W *Byciu i czasie* jednym z analizowanych *modi* mowy było milczenie. Milczenie było także istotnym aspektem czekania jako przyzwolenia na pojawienie się w horyzoncie korelatu znaczenia — a zatem słowa, które dla znaczenia jako niewymuszone samo miałoby „wyrósnać”. Gdy w roku 1950 Heidegger podejmuje kwestię języka, wskazuje na „dzwonienie ciszy”. Dzwonienie ciszy jest istotą języka. Nie polega ono na bezgłośności, lecz jak pisze Heidegger: „ciszenie ciszy jest spoczywaniem zawsze bardziej ruchomym niż wszelki ruch i bardziej ruchliwym niż wszelkie poruszenie” (DJ: 22). Za każdym razem, gdy zbliżamy się do wyrażenia owej istoty, natrafiamy na mowę paradoksu: cisza rozbrzmiewa, a spoczynek jest pełen ruchu. Człowiek zaś mówi o tyle, o ile odpowiada językowi (DJ: 25), o ile jego słowa są na miarę języka, który poprzez niego znajduje ujście i wyjście, dla niego zaś, czyli dla człowieka, jest ów język domostwem i zobowiązaniem. Czujemy, że stanie na straży swego domostwa jest obowiązkiem, powinnością niezbywalną, zwłaszcza że istota języka otwiera człowieka na język istoty (DJ: 148–149) — chodzi więc o sprawę niebagatelną.

⁸ Warto w tym miejscu zauważyć, że poezja nie jest przeciwstawiona prozie. Ta ostatnia — jak pisze Heidegger — nie jest wcale prozaiczna, lecz równie „poetycka” jak poezja (zob. DJ: 11, 23).

Ostatnim przywoływanym tu słowem Heideggerowskiej drogi do języka jest „wieść” (*Sage*)⁹, owa bliskość, która sprowadza w sąsiedztwo poetyzowanie i myślenie, dwa sposoby powiadania, o których wiele już napisano. Filozof daje wskazówkę niezwykle ostrożną: „domyślamy się w niej [wieści — przyp. M.L.] istoty języka” (DJ: 148). Powiadanie (*Sagen*) jest wskazywaniem, prześwitująco-skrywającym (a więc aletheicznym) otwieraniem możliwości sięgania ku temu, co zwiemy światem, projektowaniem przejaśnienia i zapowiedzią wejścia bytu w Otwarte (DL: 52; PÖGGELER 2002: 325). Jak obrazowo pisze w swej książce Bogdan Baran: „język mówi, a człowiek mu od-mawia” (BARAN 2004: 174). Wszystko to ma zaś ugruntowanie, jak stwierdza Heidegger w ostatnim punkcie *Przyczynków do filozofii*, w milczeniu, które jest miarą, a przeto gruntem jawno-bycia (HEIDEGGER 1996: 467).

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

(w nawiasach na końcu każdej pozycji podano stosowane w artykule skróty)

- HEIDEGGER, Martin (1976): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (W).
- HEIDEGGER, Martin (1977): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik (BMM).
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński (PF).
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Drogi lasu*. Przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Fundacja Aletheia (DL).
- HEIDEGGER, Martin (1999): *Znaki drogi*. Przeł. Seweryn Blandzi, Mateusz Falkowski, Jacek Filek, Janusz Mizera et al. Warszawa: Spacja (ZD).
- HEIDEGGER, Martin (2000): *W drodze do języka*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński (DJ).
- HEIDEGGER, Martin (2001): *Wyzwolenie*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński (WZ).
- HEIDEGGER, Martin (2002a): *Odczyty i rozprawy*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński (OR).
- HEIDEGGER, Martin (2002b): *Technika i zwrot*. Przeł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński (TZ).
- HEIDEGGER, Martin (2004a): *Bycie i czas*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (BC).
- HEIDEGGER, Martin (2004b): *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. Sława Lisiecka. Warszawa: Wydawnictwo KR (OPH).

⁹ Ostatnim w niniejszym opracowaniu, co nie oznacza, że ostatnim w chronologii tekstów źródłowych. *Sagen* pojawia się w *Źródle dzieła sztuki*, należącym do zbioru *Drogi lasu*. Jest to tekst z połowy lat trzydziestych (zob. HEIDEGGER 1997: *passim* — dalej cyt. DL).

HEIDEGGER, Martin (2004c): *Rozmowy na polnej drodze*. Przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo KR (RPD).

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- BARAN, Bogdan (2004): *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków: Inter Esse.
- DREYFUS, Hubert L. (2002): Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology. [W:] *Heidegger Reexamined*. Vol. 3: *Art, Poetry, and Technology*. New York and London: Routledge Taylor and Francis Group, 163–174.
- GOSETTI-FERENCIEL, Jennifer Anna (2004): *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language. Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press.
- KOSTYSZAK, Maria (1998): *Istota techniki. Głos Martina Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- LUBECKI, Marcin (2010a): Otwartość i świat w perspektywie *Sein und Zeit* Martina Heideggera. *Kwartalnik Filozoficzny* XXXVIII, 3, 83–107.
- LUBECKI, Marcin (2010b): Znaczenie ekstazy i horyzontu w filozofii Martina Heideggera. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne* 1, 13–36.
- LUBECKI, Marcin (2011): Przestrzenie otwartości w *Przyczynkach do filozofii* Martina Heideggera. [W:] Marcin LUBECKI, Paulina TENDERA, Dominika CZAKON (red.): *Kierunki badawcze w filozofii II. Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne*, 3 (numer specjalny), 53–70.
- MIZERA, Janusz (2006): *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- NOWELL-SMITH, David (2013): Sounding/Silence. *Gatherings. The Heidegger Circle Annual* 3, 18–29.
- TKACZYSZYN-DYCKI, Eugeniusz (2003): *Przyczynek do nauki o nieistnieniu*. Legnica: Biuro Literackie.
- PHILIPSE, Herman (1998): *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- PÖGGELER, Otto (2002): *Droga myślowa Martina Heideggera*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik.
- RYMKIEWICZ, Wawrzyniec (2002): *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SIKORA, Paweł (2007): *Perspektywy filozofii istnienia. Hegel — Heidegger*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- SUCHOCKI, Wojciech (1996): *W miejscu sumienia. Śladem myśli o sztuce Martina Heideggera*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- WOŹNIAK, Cezary (2004): *Martina Heideggera myślenie sztuki*. Kraków: Wydawnictwo A.
- WOŹNIAK, Cezary (2007): *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*. Kraków: Wydawnictwo A.
- WRATHALL, Mark A. (2011): *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*. New York: Cambridge University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (2012): Hegel versus Heidegger. *e-flux journal* 32.